

Henri Peña-Ruiz ou la France éclairant le monde

MARC JACQUEMAIN

sociologue, Université de Liège

La liberté guidant le peuple, d'Eugène Delacroix (1830). L'allégorie de la liberté porte évidemment un drapeau français.



Henri Peña-Ruiz est professeur de philosophie au lycée Fénelon (Paris) et maître de conférence à l'Institut d'études politiques de Paris. Il est notamment l'auteur de *Dieu et Marianne. Philosophie de la laïcité* (PUF, 1999), de *Qu'est-ce que la laïcité ?* (Gallimard, 2003) et de *Histoire de la laïcité. Genèse d'un idéal* (Gallimard, « Découvertes », 2005). Il était un des vingt membres de la *Commission de réflexion sur le principe de laïcité dans la République* présidée par Bernard Stasi (2003), dont les travaux furent à la base de la loi du 15 mars 2004 interdisant le port de signes religieux ostensibles dans les lycées et collèges. Il a soutenu la candidature de Jean-Luc Mélenchon à la dernière élection présidentielle française et est membre du Parti de gauche, dont il a inspiré une « Proposition de loi-cadre relative à la promotion de la laïcité » (<http://www.lepartidegauche.fr/system/documents/textes-ppl%20pg%20laicite.pdf>). Il est généralement considéré comme le principal théoricien de la « laïcité à la française » sous sa forme la plus intransigeante, telle qu'elle s'est radicalisée depuis une vingtaine d'années.

En 1999 paraît aux Presses universitaires de France un gros essai philosophique : *Dieu et Marianne. Philosophie de la laïcité*. L'auteur, Henri Peña-Ruiz, a peu écrit auparavant. Mais il écrira beaucoup dans les années qui suivent. C'est qu'avec *Dieu et Marianne*, Peña-Ruiz s'est imposé comme « le » philosophe de la laïcité républicaine à la française. C'est une définition qu'il récuserait sans aucun doute : il n'y a pas, pour lui, de laïcité « à la française ». Il y a une laïcité unique, universelle et éternelle, que la France a seulement eu le mérite de découvrir avant les autres.

Dieu et Marianne est un ouvrage dense de 375 pages, souvent érudit, parfois passionnant, qui tente une fondation éthico-métaphysique de la laïcité républicaine : le genre de texte qu'on cite beaucoup plus qu'on ne le lit. Quel est l'intérêt de le passer ici au scalpel ? Si la laïcité française fait l'objet de beaucoup d'affirmations, de polémiques et de récupérations, il en existe peu d'élaborations systématiques et aucune autre de l'ampleur de celle proposée par Peña-Ruiz. Elle a d'ailleurs valu à son auteur une réelle notoriété et un statut de quasi « référence obligée » sur le sujet. La deuxième raison qui justifie une discussion en profondeur de ce travail est qu'il élabore une pensée « non contaminée » de cette forme de laïcité.

On veut dire par là que, dans un contexte où cette conception est revendiquée par la droite et même la droite extrême pour couvrir des logiques xénophobes, Peña-Ruiz est, de son côté, un penseur indiscutablement de gauche. Venu du marxisme, membre du Parti de Gauche, il est proche conseiller de Jean-Luc Mélenchon. Dans *Dieu et Marianne*, la critique du capitalisme contemporain est constamment présente en toile de fond (même si c'est d'une manière fort abstraite) et la laïcité est présentée comme indissociable de la justice sociale. Enfin, le livre est construit comme un texte exclusivement théorique en dehors du contexte polémique actuel : l'islam, par exemple, n'y est presque jamais cité (à l'inverse du catholicisme, abondamment abordé, mais surtout dans une perspective historique)¹.

Ce livre est donc un point de départ idéal pour déplacer le débat et juger la laïcité républicaine sur ses fondements, indépendamment des instrumentalizations parfois fort déplaisantes dont elle fait l'objet. Le pari que l'on fait ici est qu'il vaut donc la peine, à un moment donné, de prendre un peu de hauteur par rapport aux enjeux pratiques pour passer au crible les théories qui prétendent les fonder. C'est un argument *a fortiori* : si on peut repérer les faiblesses de cette conception de la laïcité dans son élaboration théorique la plus aboutie, alors on comprendra mieux les

dérives dans ses usages pratiques et contextualisés. Mais l'analyse théorique proposée ici ne prend évidemment son sens qu'en relation aux disputes très concrètes qu'elle permet d'éclairer².

Si on peut repérer les faiblesses de cette conception de la laïcité dans son élaboration théorique la plus aboutie, alors on comprendra mieux les dérives dans ses usages pratiques et contextualisés.

AU COMMENCEMENT ÉTAIT LE LAOS

Le livre de Peña-Ruiz commence par une longue histoire des rapports compliqués entre pouvoir politique et pouvoir religieux dans l'histoire de France, qui va de Clovis à la loi de séparation de 1905³. Mais pour saisir le fondement de la laïcité, il faut attendre le moment où il intro- ►

1 Autre chose est des textes ultérieurs et des prises de position publiques de l'auteur, plus discutables, mais qu'on n'abordera pas ici.

2 Sauf mention contraire, les citations seront toutes de *Dieu et Marianne*. Mais la construction de Peña-Ruiz a été formulée d'une manière plus accessible dans *Qu'est-ce que la laïcité* (Gallimard, Folio actuel 2003) et *Qu'est-ce que l'école ?* (Gallimard, Folio actuel, 2005).

3 La loi du 9 décembre 1905, ou loi de séparation des Églises et de l'État, est considérée comme l'acte fondateur de la laïcité française. On retient surtout son article 1 (« la République assure la liberté de conscience ») et son article 2 (« la République ne reconnaît, ne salarie ni ne subventionne aucun culte »).

duit « le peuple ». Il y a deux façons de définir le « peuple » pour l'auteur : le *Démos*, à savoir le peuple « réel », issu d'une histoire et partageant une culture, un territoire, voire des croyances communes. Et puis il y a le *Laos*, peuple potentiel ou « idéal », en quelque sorte, où la seule condition d'humain est déterminante : « *Au sein de la multitude, du Laos, la référence à cette qualité d'homme, avec tout ce qu'elle implique, suffit à esquisser le fondement d'un principe, où s'appellent réciproquement l'idée du peuple et celle des hommes qui le composent en amont de toute différenciation sociale ou politique* » (p. 123). Ce passage (et bien d'autres semblables) indique clairement à la fois la méthode de raisonnement et la nature de la métaphysique sous-jacente : il y a un peuple « en puissance », derrière le peuple réel. La laïcité (qui vient étymologiquement de « Laos ») est la reconnaissance de cette « unité première » supposée précéder toute différenciation réelle. Bien sûr, on n'accusera pas Peña-Ruiz de naïveté philosophique : il s'agit bien d'un concept théorique et non d'une tentative de description historique. Le Laos c'est le peuple « idéal » avant qu'il s'incarne en un peuple réel, fruit d'une histoire. Si l'unité du « Laos » est donnée *a priori*, alors, l'idée de « laïcité » devient assez immédiate : « *la seule loi qui vaille est celle que les hommes, tous les hommes, se donnent à eux-mêmes et non celle que certains donneraient à d'autres* » (p. 123). Dans la réalité, ce sont bien sûr toujours certains hommes qui « donnent des lois à tous », mais il n'est pas question de réalité, ici, seulement de principe idéal. Et dans cet idéal, le peuple peut être

« conçu comme une totalité indivisible » (p. 238).

UN PEUPLE ABSTRAIT

On peut alors se demander en quoi il serait moins légitime de partir d'un peuple abstrait comme le fait Peña-Ruiz, que d'un individu abstrait, comme le fait, par exemple, le libéralisme de Rawls⁴. Or, tout est là. Dans le libéralisme comme dans le multiculturalisme, c'est la reconnaissance de la pluralité qui est première et l'enjeu majeur est de définir comment, à partir de cette pluralité on peut construire du commun. Dans le Laos républicain, l'unité est donnée d'emblée ; la question n'est donc pas d'arbitrer les conflits, de définir le juste et l'injuste mais de respecter l'indivisibilité première du peuple : « *si, de la totalité du Laos, du peuple, une partie se détache et entend ériger sa conviction particulière en croyance obligée pour tous, elle s'engage dans une démarche cléri-*

Comment une philosophie qui fait de l'unité le point de départ et non l'aboutissement de la politique va-t-elle aider à régler les questions réelles ?

cale » (p. 160). La métaphysique holiste du « peuple abstrait » fait donc l'impasse sur les questions centrales de la philosophie politique contemporaine : le pluralisme, le conflit, le « différend » sont évacués puisque le peuple « uni » est « toujours déjà là ». Et donc, il « transcende » en quelque sorte, comme on le verra plus bas, le « peuple réel » qui est lui, toujours divisé et pluriel.

On ne fera pas ici de faux pro-



cès : l'unité du peuple est bien, on y insiste, un « principe régulateur » et non une réalité concrète historiquement située. Mais on sent bien, à la lumière des quelques extraits proposés, comme ce principe pèse lourd : comment une philosophie qui fait de l'unité le point de départ et non l'aboutissement de la politique va-t-elle aider à régler les questions réelles, à départager ce qui est de l'ordre du commun et ce qui est de l'ordre du particulier ? Comment rend-elle compte du conflit au cœur du social ? Redescendons un moment sur terre : quelle chaîne argumentative peut lier l'unité du Laos et le débat en termes de libertés publiques sur le port du voile ou encore la place des pratiques religieuses dans l'espace public ? On peut penser qu'il n'y en a pas : la philosophie dont nous avons besoin face à n'importe quelle réalité concrète doit au contraire nous aider à définir un intérêt général dont l'existence n'est jamais donnée *a priori*.

LA RAISON ET LA VOLONTÉ GÉNÉRALE

Une fois posée l'unité indivisible du Laos, il reste à comprendre comment celle-ci régit la construction des institutions. Pour cela, il faut faire appel à la Raison et à la Volonté générale, qui méritent bien leur majuscule

vu le poids qu'elles prennent dans le raisonnement.

Pour l'auteur, le refus du dogmatisme religieux n'est pas le règne de l'opinion (la « doxa » de Platon) : il s'appuie sur « *la souveraineté de la pensée rationnelle qui ainsi peut se réapproprier chaque figure spirituelle et en dépasser la particularité* » (p. 104). Mais comment définira-t-on la raison ou, du moins, comment la définira-t-on d'une manière qui lui permette d'intervenir dans les débats concrets ? À aucun moment, dans *Dieu et Marianne*, il n'est possible de donner un contenu à la raison, qui n'est présentée que dans son opposition abstraite à la foi. Dès lors, on aboutit assez facilement à une version parfaitement dogmatique : « *la vérité du savoir repose sur l'accord avec l'objet et les jugements de tout entendement s'y rapportant ne peuvent que coïncider* » (p. 219). Peña-Ruiz fait à nouveau l'impasse sur ce qui est aujourd'hui au cœur du débat philosophique sur la raison (ou le savoir) : son caractère essentiellement *problématique*. Les philosophes de l'école de Francfort (Adorno, Horkheimer, Habermas et dans leur foulée, Gorz) ont montré que la raison pouvait aisément s'inverser en son contraire lorsque domine la raison instrumentale, qui a servi de matrice commune au scientisme, au racisme colonial, au communisme soviétique, au capitalisme le plus sauvage et même, en partie, au nazisme. La raison est certes essentielle comme potentialité humaine, mais elle existe sur le mode du problème ou de la question et non sur le mode de l'affirmation dogmatique. En d'autres mots, ce qui pose problème dans le travail de Peña-Ruiz, c'est sa

référence à un concept « pré-critique » de la raison, comme si c'était une notion entendue et non controversée⁵.

On peut faire la même analyse de la notion de « Volonté générale » qui occupe une place centrale dans la légitimation de la laïcité républicaine. Puisque le Laos est « un », il est assez cohérent de considérer qu'il est immédiatement doté d'une volonté générale : celle-ci n'est pas le résultat d'un processus de négociation et de délibération à partir d'intérêts et valeurs contradictoires, elle est déjà présente comme « référence interne » au sein de chaque être humain rationnel. Ainsi, « *la volonté de vouloir ce qui vaut pour tous n'existe que si chacun peut se débarrasser de l'empire de ses croyances ou de ses intérêts exclusifs, et si la so-*



ciété tout entière peut se mettre également à distance de ses représentations immédiates, réglées le plus souvent par un rapport de forces idéologiques » (p. 213). Il n'y a donc pas à construire la volonté générale mais à la « reconnaître ». L'idée d'une volonté générale « interne à chacun de nous » (idée bien sûr inspirée de Rousseau) nous évite de poser les questions vraiment diffi-

ciles : comment construire la volonté générale ? Qui va s'en faire l'interprète ? À nouveau l'essentiel est manqué. C'est lorsque les vraies questions commencent que la philosophie de Peña-Ruiz nous abandonne.

La raison est certes essentielle comme potentialité humaine, mais elle existe sur le mode du problème ou de la question et non sur le mode de l'affirmation dogmatique.

L'UNIVERSEL

Pour clôturer l'édifice, il manquait en quelque sorte, un toit. C'est la référence à « l'universel » qui vient boucler la laïcité sur elle-même : « *L'idéal laïque fonde le lien politique sur le droit et le droit sur la référence à l'universel* » (p. 210). Mais qu'est-ce que l'universel ? Comment y accède-t-on ? Comment le sépare-t-on du particulier ? L'universel n'est évidemment pas empiriquement observable (et on ne peut raisonnablement soupçonner Peña-Ruiz de le croire) : sinon, il serait vide, puisque précisément, tous les droits et valeurs que nous revendiquons comme « universels » n'ont cessé d'être contestés ou bafoués au cours de l'histoire. L'universel n'est donc jamais donné et toujours « à construire ». La conception dominante en France de la laïcité n'a d'ailleurs, en fait, rien d'universel ; elle est même ►

4 Voir Pierre Ansay, « Rawls, ou comment s'orienter dans la pensée politique », *Politique* n°70 (mai-juin 2011). <http://politique.eu.org/spip.php?article1483>.

5 Sur la raison en général, on peut relire toute l'œuvre de Jon Elster. Et sur la raison instrumentale en particulier, les travaux de Jürgen Habermas ou André Gorz.

assez isolée dans le monde. C'est, comme le dirait la théoricienne féministe Christine Delphy, un « universalisme fort particulier ».

Mais qu'importe si la France est isolée : « *Souligner la relative solitude de la France dans sa conception de la laïcité républicaine inscrite comme principe constitutionnel, c'est se situer sur le plan du fait et non du droit* » (p. 246). En clair, ce n'est pas parce que la France est seule qu'elle a tort. Certes. Mais la position de « l'irréductible village gaulois » n'est pas légitime en théorie politique : il importe de débattre avec le reste

Tous ceux qui ont proposé, depuis la Seconde Guerre mondiale, une réflexion sur le contrat social, la rationalité, l'universalisme ou la citoyenneté sont tout simplement absents.

du monde. Or, c'est bien le problème de tout le travail de l'auteur : on y trouve un cheminement qui va de Spinoza à Régis Debray en passant par Condorcet, Rousseau, Comte et Jules Ferry. Mais rien sur ce qui s'écrit depuis soixante ans dans le monde ; rien sur Rawls, Walzer, Kymlicka, Elster, Taylor, Barry, Modood, Parekh, Bader... rien non plus sur Adorno, Horkheimer, Habermas ou Honneth ; même pas un mot sur le républicanisme philosophique en dehors de la France comme celui de Benjamin Barber. Tous ceux qui ont proposé, depuis la Seconde Guerre mondiale, une réflexion sur le contrat social, la rationalité, l'universalisme ou la citoyenneté sont tout simplement absents. Cette espèce d'autisme philosophique dans un ou-



vrage pourtant longuement pesé ne se comprend que si l'on saisit la dynamique sous-jacente. « *En 1789, la France était seule également* » nous dit l'auteur (p. 246). Tout est là : pour la laïcité, le moment fondateur est 1789. Ce moment sera, certes, effacé pour un siècle par Napoléon et la Restauration. Mais il sera « réitéré » en quelque sorte par la Troisième République et la loi de séparation de 1905. Au plan théorique, la laïcité est donc tout

entière constituée depuis plus de cent ans. Pourquoi dès lors aller se préoccuper de la philosophie du XX^e siècle (même pas française, de surcroît) ?

Le constat est identique lorsqu'on lit *Qu'est-ce que la laïcité* (2003) : « *La souveraineté du peuple sur lui-même se prépare dans la souveraineté de chaque homme sur ses pensées telles que l'ouverture à la culture universelle permet de la construire...* »⁶. C'est d'ailleurs dans ce dernier livre que le recours à l'universel est le plus envahissant. Il est présent presque à toutes les pages. Mais on n'y trouve pas davantage d'indices sur la manière de le reconnaître, ou plus précisément, sur la manière de le construire, si on admet (contre l'auteur) qu'il n'est pas « déjà là en droit ».



PEUT-ON SAUVER LA LAÏCITÉ RÉPUBLICAINE ?

Il reste à se demander pourquoi la laïcité républicaine que défend Peña-Ruiz connaît un tel succès en France. C'est que *Dieu et Marianne*, et plus immédiatement encore ses ouvrages plus accessibles tels que *Qu'est-ce que la laïcité ?* et *Qu'est-ce que l'école ?* peuvent sembler répondre à des angoisses bien réelles des sociétés européennes.

En premier lieu, on ne rendrait pas justice à l'auteur si on ne lui reconnaissait pas une sensibilité marquée à l'injustice sociale. La laïcité qu'il décrit ne peut prospérer sur l'injustice. Ainsi, dans *Dieu et Marianne*, ce passage sur la Révolution française : « *La libération juridico-politique est difficilement pensable indépendamment de la libération socio-économique, et l'émancipation du droit n'a pas lieu dans le pur éther des idées simples. La sacralisation du droit de propriété par exemple, ne résonne pas de la même façon pour les sans-culottes au ventre creux et pour les propriétaires nantis...* ». Et immédiatement après : « *Deux siècles après Robespierre et Condorcet, la menace sur la sphère publique vient surtout*

des intérêts privés qui rêvent de la rançonner » (p. 89). Si les passages de cet ordre abondent et si, par exemple dans *Qu'est-ce que la laïcité ?*, Peña-Ruiz promeut une vigoureuse politique anti-discrimination, ce en quoi on ne peut que le soutenir, il reste que nous avons besoin d'une théorie de la laïcité, non pour la société idéale que l'on veut faire advenir, mais d'abord pour la *société telle qu'elle est*. Il ne fait pas de doute qu'affronter les discriminations et les inégalités est la plus urgente des stratégies. Mais en attendant une société juste (ou moins injuste), il faut une théorie de la liberté de conscience et de l'égalité entre citoyens qui soit défendable *aussi* ici et maintenant, dans cette société saturée d'injustices sociales où nous devons vivre.

La deuxième raison du succès de la laïcité républicaine est qu'elle vient répondre à une demande de transcendance pour laquelle les religions, dans nos pays d'Europe occidentale, ne sont plus crédibles. On retombe là sur une thématique qui, paradoxalement, occupe, en France au moins, la même place centrale dans la pensée catholique la plus traditionaliste et dans la laïcité républicaine : la dénonciation du relativisme. Des deux côtés, on déplore le « désenchantement du monde » qui semble vouer à l'échec toute forme de vérité en matière morale, toute transcendance. Mais là où les penseurs de tradition catholique⁷ attribuent le « désenchantement du monde » à l'affaiblissement du religieux, Peña-Ruiz, et on peut le soutenir en partie sur ce point, l'impute à la marchandisation généralisée du capitalisme : « *Car enfin, une société du sexe-fric et des messageries roses, de la por-*

nographie étalée dans la mercantilisation universelle du désir et du corps, confondant licence et liberté de la même façon qu'elle fait du licenciement un "droit" peut-elle donner la leçon ? » (p. 276). C'est dans ce contexte que l'auteur introduit la nécessité d'une « transcendance laïque », c'est-à-dire une forme de vérité morale et politique qui s'impose à ceux-là mêmes qui l'ont énoncée parce qu'elle les « dépasse ». Cette proposition de vérités « supérieures » correspond effectivement à une demande sociale contemporaine. Mais contrairement à ce dont Peña-Ruiz semble convaincu, cette demande n'est réconciliable ni avec les valeurs démocratiques fondamentales, ni avec la logique des Lumières. C'est une erreur d'attribuer la relativisation (partielle) des valeurs à la seule capacité destructrice du capitalisme : cette relativisation tient aussi, et pour une part essentielle, au mouvement même de la modernité, dont la trajectoire est précisément de désacraliser la « Vérité » et d'instiller le doute dans toutes les entreprises humaines⁸. Elle tient tout autant à l'incertitude démocratique, à l'indétermination d'un régime politique sans garant ultime, sans autorité suprême où le pouvoir, selon les termes de Claude Lefort est « un lieu vide ».

Entre la transcendance divine dont les lois s'imposent à l'humanité tout entière et la transcendance d'un « Laos » dont les lois s'imposent au « démos », le fossé n'est que théorique et il se franchit aisément dans la pratique. À force de combattre le catholicisme, la laïcité républicaine en a donc repris le dogmatisme fondamental : elle a « épousé son ennemi ».

UNE IDÉOLOGIE POUR FONCTIONNAIRES

Avec un peu de recul, on comprend mieux pourquoi le succès de ces idées en France (mais aussi en Belgique francophone) est particulièrement marqué dans les milieux de fonctionnaires et d'en-

La laïcité républicaine vient répondre à une demande de transcendance pour laquelle les religions, dans nos pays d'Europe occidentale, ne sont plus crédibles.

seignants. Les uns et les autres voient au fil des années se déliter non seulement leur situation sociale mais aussi leur situation symbolique : l'État cesse d'être « l'arbitre » du bien commun pour devenir un acteur comme un autre du jeu social, de moins en moins capable d'imposer des choix collectifs contre les intérêts privés et de moins en moins capable, d'ailleurs, de distinguer ses propres objectifs et modes de gestion de ceux du privé. Quant aux enseignants, confrontés depuis cinq décennies aux vagues successives de massification de l'école (et aux désillusions pédagogiques), ils voient s'effriter leur statut social et moral. Ils sont donc en demande particulière d'une forme de « rappel à ►

6 *Qu'est-ce que la laïcité*, p. 220

7 Peña-Ruiz vise principalement Marcel Gauchet.

8 Comme le montre bien le sociologue britannique Anthony Giddens, parfois trop facilement anathémisé à gauche. Voir Marc Jacquemain, « Peut-on sauver la modernité radicale d'Anthony Giddens ? », *Politique* n°74 (mars-avril 2012). <http://politique.eu.org/spip.php?article2250>.



l'ordre». La laïcité républicaine, avec sa métaphysique de l'unité et de la transcendance, est un imaginaire attirant pour les serviteurs de l'État et les serviteurs du Savoir, que touche spécifiquement la « perte de repères » : elle leur offre une perspective de restauration de leur autorité perdue.

Il y a une troisième raison, fondamentale, qui rend compte du succès d'une métaphysique du « Laos » : c'est le délitement, au cours des quatre dernières décennies, du mouvement ouvrier comme acteur d'unification sociale. Au sortir de la dernière guerre mondiale, le « peuple » pouvait se définir essentiellement autour de la classe ouvrière et c'était le travail qui intégrait. C'est le conflit capital/travail qui a construit le « Laos » des sociétés européennes et, dans ce conflit, la religion n'était pas une question essentielle. Avec le chômage de masse, il faut se rabattre sur « la communauté des citoyens » plutôt que sur le « peuple des travailleurs » pour donner l'illusion d'une société qui tient. Le « Laos » est un efficace substitut idéologique du « prolétariat », dont l'invocation a cessé d'être opérante. Cela explique pourquoi la quasi-totalité des références théoriques de Peña-Ruiz est antérieure à la question sociale : son modèle du lien social est le citoyen de la Révolution française et non pas le travailleur du mouvement ouvrier.

LAÏCITÉ ET XÉNOPHOBIE

Enfin, cette métaphysique aide à comprendre comment même le nationalisme xénophobe peut arriver à s'abriter derrière la bannière de la laïcité républicaine. S'il y a pourtant bien quelque chose dont Peña-Ruiz ne peut

pas être soupçonné *a priori*, c'est de nationalisme. Le mot « nation » n'apparaît pratiquement jamais dans *Dieu et Marianne* et si toute la démonstration repose sur l'histoire de France, on ne parle guère de la France en tant que telle (puisque la France n'est que l'actualisation concrète de l'universel). Mais lorsqu'on tente d'incarner le Laos dans une réalité située, on s'approche dan-

Le mouvement de la modernité, ce n'est pas la substitution d'une transcendance laïque à la transcendance religieuse, c'est la renonciation à toute vérité « supérieure ».

gereusement de la « démocratie unitaire » dénoncée par Benjamin Barber (un autre républicain, pourtant)⁹. C'est la stratégie du Front national (renouvelé) qui confond délibérément le « peuple » abstrait de la laïcité universelle avec le « peuple » français historique représenté par le plus trivial de sa culture (le saucisson et le vin rouge) et dont l'unité se soude contre les envahisseurs « barbares ».

Bien sûr, on n'aura pas la naïveté de croire une seconde que la xénophobie française (et européenne) avait besoin d'un fondement métaphysique (universaliste de surcroît), pour se déve-

lopper. Mais cette métaphysique lui sert de point d'appui pour brouiller les lignes en faisant paraître les idéaux laïques compatibles avec ceux de la droite nationaliste. Et, en boomerang, elle désarme la gauche et le féminisme, qui, sommés de renoncer à leurs valeurs de tolérance et de cosmopolitisme, se fracturent.

Il y a tous les éléments, pourtant, chez Peña-Ruiz, pour construire une théorie démocratique et tolérante de la laïcité : la liberté de conscience, l'égalité entre les citoyens, la priorité à la justice sociale, l'importance de la conscience civique. Mais ces valeurs sont inhibées par la volonté de les soustraire à l'incertitude démocratique en les subordonnant à une vision quasi platonicienne du Laos et de l'universalisme. Ce faisant, l'auteur croit retrouver le projet des Lumières, mais on peut penser exactement l'inverse : le mouvement de

la modernité, ce n'est pas la substitution d'une transcendance laïque à la transcendance religieuse, c'est la renonciation à toute vérité « supérieure ». C'est aussi la renonciation à toute « unité » substantielle : la société démocratique se construit d'abord sur la reconnaissance de la pluralité des valeurs, des intérêts et des pratiques, et sur l'acceptation de l'incertitude essentielle du politique. ■

9 Benjamin Barber, *Démocratie forte*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997 et *Djihad vs Mc World*, Paris, Hachette, coll. Pluriel, 2001